

РОЗДІЛ 1

Філософія громадянського суспільства

1.1. Громадянське суспільство в горизонті філософського осмислення

Шевчук Дмитро

Громадянське суспільство найчастіше визначається як таке суспільство, де втручання влади в життя громадян зведене до мінімуму. Іншими словами, концепція громадянського суспільства приймає в антропологічному аспекті наявність свідомих громадян, що прагнуть реалізувати свої соціальні, економічні, культурні інтереси, а в політичному – зведення функцій держави до того, що в лібертаріанській традиції вдало окреслюється метафорою «нічного сторожа» (тобто забезпечення порядку та безпеки своїх громадян). Таким чином, своєрідним ідеалом громадянського суспільства є людина, яка прагне самореалізації. При цьому однак не йдеться про ізоляцію та егоїзм. Концепція громадянського суспільства прагне знайти певну гармонію між індивідуальним та спільнотним буттям людини в суспільстві. Зрештою, маємо тут поняття «громадянства», яке вказує на цінність ангажування у справи громади. Реалізація інтересів здійснюється на основі самоорганізації та самоврядування. Відповідно до зазначеного, можемо визначити громадянське суспільство як особливого медіатора між індивідами, які діють в межах спільноти і прагнуть утвердити свою індивідуальність, та державою, яка прагне уніфікувати й інтегрувати індивідів. При цьому не варто відкидати і те, що ідея

громадянського суспільства може розумітися як страх людини перед силою державної влади, яка досить часто є відчуженою щодо індивіда, а також як утопічна мрія про спільноту, в якій в позитивний спосіб подолано самотність індивіда.

Сам термін «громадянське суспільство» в традиції політичної та соціальної думки виник не так і давно – його впровадження в політичну філософію було здійснене Гегелем у XIX столітті. Сучасність же досить часто демонструє нам його значеннєву інфляцію, коли в публічному дискурсі воно набуває рис своєрідного «політичного фетишу».

Для розвитку громадянського суспільства повинне існувати підґрунтя, воно має спиратися на політичну культуру, або ж, якщо використати філософські категорії, – певну онтологію. Саме тому метою нашого аналізу буде проаналізувати за допомогою соціально-філософського підходу основи, які складають фундамент громадянського суспільства, а також визначити їх сучасний стан. Зауважимо й те, що така політична філософія має своє підґрунтя в двох філософських та політичних традиціях – республіканство (яке виводять від Аристотеля) та лібералізм (біля початків якого стоять постаті Дж. Локка, Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо та ін.).

Зрозуміти суть громадянського суспільства нам дозволить передусім дихотомія «публічне-приватне». Гегель свого часу стверджував, що громадянське суспільство – це різниця, яка виступає посередині між родиною та державою. Загалом слід зауважити, що публічна та приватна сфери постають як важливі елементи творення соціального буття, формування цих сфер та взаємовідношення між ними впливає на існування та функціонування політичних та соціальних інституцій, суспільні проекти та дискурси. Дихотомія «приватне/публічне» має важливе значення для політичної теорії, а також творення ідеологій та політичних програм, що постають на її основі, і загалом розуміння політичних процесів.

Осмислення публічної сфери та феномену «відкритості», що нею породжена, дозволяє краще зрозуміти суть і становище демократії в сучасному світі та вирішити проблеми, що перед нею постають. На це вказує, наприклад, Ю. Габермас, коли

пише: «... «Політична відкритість» як вищий вияв тих умов комунікативності, за яких може реалізуватися дискурсивне формування думки і волі публіки громадян держави, придатна як головне поняття нормативно укладеної теорії демократії» [1, с. 32]. Згідно з Ю. Габермасом, така нормативна теорія демократії та поняття публічності, а також сформовані ними дискурсивно-теоретичні інтерпретації наявних соціальних інституцій роблять можливою перспективу впровадження нових інституційних структур, які могли б протидіяти негативним явищам у сучасних суспільствах та політиці. Зокрема, вони дозволять протистояти перетворенню громадян на клієнтів, розірвуть замкнутий кругообіг між власними (приватними) преференціями та загальними (публічними) інтересами.

Дихотомія між публічним і приватним становить фундаментальний рівень існування людини в соціальному світі. Розробляючи концепцію «*vita activa*», Х. Арендт зауважує, що людське життя, коли занурюється в діяльнісне буття, завжди має справу зі світом речей та людей, від яких ніколи не може відійти та трансцендентувати. Можемо ствердити, що саме в результаті організації цього світу постають сфери публічного та приватного. Х. Арендт звертає увагу на принципове розділення цих двох сфер в епоху античності, що відбувалося в процесі становлення полісу, а також на трансформації, які відбуваються з приватним та публічним у Новий час.

Громадянин античного полісу належав одразу до двох рядків існування, його життя чітко ділилося на те, що належало йому, а також те, що було загальним. Різниця між публічним і приватним проявляється в тому, що приватна сфера, згідно з Х. Арендт, характеризується людськими потребами та життєвою необхідністю. У сфері приватного проявляється природна необхідність. При цьому в епоху античності завжди виявляли повагу до приватної сфери, оскільки вона була передумовою участі в публічному житті полісу: «...без забезпечення приватності ніхто не міг брати участь у справах соціального світу, тому що без місця, яке людина дійсно могла б називати своїм власним, вона нібито не піддавалася в цьому світі локалізації» [2, с. 40–41]. Своєю чергою, поліс, на відміну від приватної

сфери, характеризується свободою, в ньому індивіди поставали як рівні, життя відбувалося без тиску необхідності.

Зауважимо, що не лише Х. Арендт вказує на різницю між приватним та публічним, як різницю між природою та культурою. Американський соціолог Р. Сенет, наприклад, також звертає увагу на те, що приватна сфера сприймається в соціумі як натуральний світ, що пов'язане зі сприйняттям родини як чогось природнього в бутті людини. Сфера публічна часто сприймалася людьми як простір культури; таке сприйняття, як зауважує Р. Сенет, особливо характерне для мешканців великих європейських міст XVIII ст. При цьому сприйняття опозиції приватного/природнього та публічного/культурного свідчить про прагнення урівноважити дві сфери, звести їх до взаємного контролю і підтримки, а не анатагонізму. «Приватна сфера, – пише Р. Сенет, – мала контролювати публічну такою самою мірою, якою конвенційні, самовільні принципи вираження можуть контролювати цілісність відчуття реальності даної особи... Але публічна сфера також впливала і здійснювала корекцію приватної сфери; природня людина була твариною; публічне виправляло, таким чином, недоліки природи, що виникають із життя, яке належить виключно до принципів родинної любові» [6, с. 154–155]. Тож обидві сфери сприймаються як альтернативи одна до одної, але такі, що взаємодоповнюються.

Окреслення публічного та приватного як фундаментальних умов людського існування закладає передумови формування соціальної онтології. Хоча, з іншого боку, саме визначення публічного та приватного просторів може піддаватися впливові актуальних соціальних дискурсів.

Публічне постає, як правило, у двох значеннях: по-перше, це усе те, що постає видимим для усіх, відкритим і всезагальним; по-друге, це те, що потиставляється приватній власності. Публічне можна інтерпретувати як сферу, що твориться соціальним дискурсом. Таку інтерпретацію подає, зокрема, Ю. Габермас. Німецький філософ звертається до античності: «В освіченому місті-державі Греції (полісі) сфера полісу, спільна для всіх громадян (*koine*), суворо відділялася від сфери «*oikos*», що належала кожному зокрема (*idia*). Відкрите життя

(*bios politikos*) відбувалося на ринковій площі, на агорі, одначе до якогось конкретного місця прив'язане не було: відкритість творилася в мовній практиці (*lexis*)...» [1, с. 46]. Згідно з іншою інтерпретацією, яка функціонує в сучасній політичній та соціальній філософії, публічне та приватне визначають як результат соціальної уяви – своєрідного «соціального імаджинаріуму», як окреслює цей феномен Чарльз Тейлор. Сучасне розуміння публічного постає в епоху Нового часу, коли в уяві людей народжується нова ідея спільного простору. Ч. Тейлор подає таке загальне визначення: «Публічна сфера – це спільний простір, у якому, як стверджується, члени суспільства зустрічаються за посередництвом різного виду медіа друкованих і електронних, а також безпосередньо, завдяки чому можуть дискутувати над проблемами, що стосуються їх спільного інтересу, і формулювати стосовно них спільні погляди» [7, с. 117]. Публічний простір формується спільною уявою, спільним досвідом та спільними діями, хоча її не можна до них редукувати. Крім цього, Ч. Тейлор звертає увагу на те, що цей простір є метатопічним, тобто великим нелокальним спільним простором. Будучи елементом соціального імаджинаріуму, він закладає можливість потенційного ангажування в соціально значущі справи кожного члена суспільства.

Часто в сучасних дискусіях можемо натрапити на тезу про занепад чи кризи громадянського суспільства. Серед причин згадується зникнення традиційного поділу приватної та публічної сфер. Можна погодитися із польськими дослідниками Шимоном Врубелем та Павлем Дибелем, що сьогодні ми маємо сферу публічну, яка все більш приватизується, та сферу приватну, яка все більш прагне стати публічною [8, с. 559]. Антропологічною передумовою кризи громадянського суспільства є поява «людини маси», обивателя, який не усвідомлює своїх соціальних та політичних можливостей і задовільняється опосередкованими благами, які йому пропонує масова культура. Відомий іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет свого часу дав влучну характеристику «людини маси» – це той, хто не дає собі адекватної оцінки. Доповнити це визначення можемо характеристикою М. Оукшота, британського консервативного фі-

лософа, який стверджував, що окреслення «масової людини» передбачає звернення уваги на її характер, а не на кількість; «масова людина» – це той, хто бунтує проти власної індивідуальності, репрезентуючи себе як «антиіндивіда». Разом із появою «людини маси» в політичний світ впроваджується тотальна пасивність, яка руйнує основи громадянського суспільства.

Об'єктивним політичним процесом, що зумовив руйнування основ громадянського суспільства стало утвердження біополітичної парадигми. В результаті цього в політичному дискурсі поняття «народ» було здоміноване поняттям «населення» (популяція). Феномен біополітики тісно пов'язаний із сучасним становищем людини. Філософи та антропологи все більше звертають увагу на те, що біотехнології втручаються в людську природу, радикально її змінюючи. В сучасній філософії та політичній науці найчастіше відсилаються до розуміння біополітики, яке ми зустрічаємо в працях М. Фуко. Згідно з ним біополітика є сукупністю політичних засобів впливу на біологічне начало людини та контроль за ним задля реалізації певних політичних і соціальних інтересів. Біополітика сягає сутності суверенної влади, важливим привілеєм якої було право на життя та смерть. М. Фуко зазначає таке: «Формально воно [право на життя та смерть – Авт.] походило від попередньої *patria potestas*, яка давала батьку римської сім'ї право «розпоряджатися» життям своїх дітей так само, як життям рабів; він їм його «дав» – він міг його у них забрати. Право на життя і смерть, як воно формується у класичних теоретиків, є щодо цього права уже значно більш м'якої форми. Це право суверена стосовно своїх підданих вже не мислять більше як абсолютне та безумовне, але як право, яке здійснюється лише в тих випадках, коли виникає загроза самому його існуванню: свого роду право на дію у відповідь» [3, с. 238]. За допомогою терміна «біополітика» М. Фуко прагне показати, яким чином влада трансформується, щоб мати можливість ефективно керувати масами населення. Влада перетворюється на біовладу, коли починає управляти здоров'ям, народжуваністю, гігієною, сексуальністю тощо.

У праці «Воля до істини» М. Фуко звертає увагу на той факт, що влада над життям, починаючи з XVII століття, розвивається в двох основних формах, які можна розуміти як два полюси, що пов'язані між собою. Перший полюс стосується індивідуального тіла. Останнє розуміється як певна машина, а тому використовуються практики його дресури та збільшення можливостей його ефективного використання. Отож, перша форма влади над життям постає як анатомополітика людського тіла. Друга форма, генезис якої сягає середини XVIII століття, стосується тіла-роду. Ця форма влади має певний стосунок до розмноження, народжуваності, смертності. М. Фуко називає цей другий полюс – біополітикою народонаселення. Зауважує, зокрема, таке: «Попередня могутність смерті, в якій символізувалася влада суверена, тепер детально прихована управлінням тілами і ретельним завідуванням життям. Швидкий розвиток у класичну епоху різноманітних дисциплін: шкіл, коледжей, казарм, майстерень; поява в полі політичних практик та економічних спостережень проблем народжуваності, довголіття, суспільного здоров'я, житла, міграції; одним словом – вибух різноманітних і численних технік підкорення тіл і контролю за населенням. Так відкривається ера «біо-влади»» [3, с. 244]. У результаті народження біополітики змінюється також і об'єкт, щодо якого здійснюється влада. Відтепер цим об'єктом є «нове тіло» – складне, із множинністю голів. Цим новим тілом є *населення*. Саме із народженням біополітики М. Фуко пов'язує появу населення як політичної проблеми. Врятувати громадянське суспільство від утвердження біополітики може або певний варіант імунізації (Р. Еспозіто), яку слід розуміти не в буквальному смислі, а як своєрідний варіант соціальної та політичної протидії біополітичній парадигмі й месіанський проект (Дж. Агамбен), що варто розуміти як спосіб переосмислення понять, за допомогою яких ми осмислюємо політичні феномени та процеси.

Не менш важливою «цеглинкою» творення громадянського суспільства є утвердження агоністичного начала як елементу соціального порядку. Йдеться про змагальність, яка забезпе-

чить конкуренцію та природню ротацію – «вигравати» будуть ті ідеї, які найбільш відображають суспільне благо.

У філософії бельгійської мислительки Шанталь Муфф агоністичне протиставляється антагоністичному, агоністичне політичне має утвердитися замість консенсуального постполітичного, а агоністична демократія має стати альтернативою деліберативній демократії.

Шанталь Муфф вступає в теоретичну дискусію із німецьким філософом К. Шмітом. Вважає, що його розуміння протиставлення друг-ворог як основи політики, що утверджує антагонізм, не надто підходить для демократичного проекту. Демократія орієнтована на те, щоб знижувати антагонізми в суспільстві. Проте не можна й відкинути повністю антагонізм, адже тоді, на думку Муфф, ми потрапимо у постполітичну пастку – «...приймаємо цілковито хибну, антиполітичну візію ліберальної демократії» [9, с. 19]. Піддаючи трансформації шмітівське поняття політичного, Ш. Муфф намагається, як вона сама зізнається, мислити «Шмітом проти Шміта», тобто застосовувати його критику ліберального індивідуалізму й раціоналізму для впровадження нового розуміння ліберально-демократичної політики. Для того, щоб зберегти антагоністичний вимір політичного та демократичне прагнення зменшити антагонізм, Ш. Муфф пропонує модель агоністичної демократії. У рамках цієї моделі Інший сприймається не як ворог, але як супротивник. У праці «Демократичний парадокс» бельгійська мислителька пише таке: «З точки зору «агоністичного плюралізму» метою демократичної політики є така конструкція «вони», щоб «вони» не сприймалися як ворог, якого треба знищити, але як «супротивник», тобто хтось, з ідеями кого ми боремося, але чиїх прав захищати ці ідеї не піддаємо сумніву» [10, с. 101–102]. У такий спосіб утверджується агонізм у політиці.

Розуміючи політичне як агонічне, Ш. Муфф прагне протиставити власну політичну філософію сучасній постполітичній парадигмі, яка для неї уособлюється, в першу чергу, консенсуальною та деліберативною перспективою в політиці. Однак варто звернути увагу на те, що сучасна постполітика є надзвичайно широким явищем. До неї можемо зарахувати постулю-

вання «кінця ідеології» (Д. Бел), утвердження наднаціональних структур, перетворення політики на пастіш (Ф. Джеймісон), панування в політиці комунікативних технологій тощо. Постполітична перспектива, однак, не завжди спрацьовує як засіб осмислення сучасних політичних та соціальних процесів. Поширення соціальних, національних, релігійних рухів, які піклуються про власну ідентичність і не схильні погоджуватися, прояви в рамках наднаціональних структур тих чи інших форм націоналізму, заперечення кінця ідеології (наприклад, С. Жижек або ж слід згадати того ж Д. Бела, який визнав власну помилку). Модель агоністичної демократії натомість може претендувати бути як політичним проектом, так і методологічним підґрунтям для осмислення сучасних політичних феноменів, зокрема й основ громадянського суспільства.

Іншу версію розуміння політичного як агоністичного зустрічаємо в політичній філософії відомого британського мислителя Джона Грея. У своїх працях він розробляє концепцію агоністичного лібералізму, який протиставляє сучасному неолібералізму. У своїх працях з політичної філософії Дж. Грей стоїть на позиціях плюралізму, який передбачає своєрідну версію постпросвітницької антропології, що допускає різноманітні культурні ідентичності. Різномаїття ідентичностей – це те, що, на наш погляд, робить можливим розбудову громадянського суспільства. У одній із статей Джон Грей пише: «Плюралістичний постпросвітницький проект, що тут захищається... зводиться до послаблення трагічного характеру культурних ідентичностей, які завжди будуть войовничими за своєю природою, – до послаблення за допомогою створення інституцій і практик мирного співіснування» [4, с. 254].

Загалом у політичній філософії Дж. Грея ми зустрічаємо певну саморефлексію лібералізму та його критику для того, щоб визначити нові завдання ліберальної теорії і тим самим окреслити її перспективу подальшого розвитку. Критика ліберального проекту стосується принципів та цінностей, які лежать в його основі. «Я стверджую, – пише британський філософ, – що ступінь безсилля принципів, які беруть начало в ліберальному проекті, настільки серйозний, що може дати право на відмову

від універсалістських сподівань ліберальної теорії і на прийняття замість них історичистської точки зору на ліберальні інституції та практики» [4, с. 257]. Крім цього, Дж. Грей намагається з'ясувати, які наслідки для ліберальної традиції мав крах проекту Просвітництва, а саме «крах надій Просвітництва на зникнення партикулярних зв'язків, національних та релігійних, і на поступове вирівнювання, або маргіналізацію, культурних відмінностей в житті людей» [5, с. 132]. Криза Просвітництва була зумовлена хибною антропологією, в рамках якої відмінності культур розглядалися як випадковість у житті людей та в історії. Історичний поступ людства демонструє, що культурні ідентичності відіграють надзвичайно важливу роль у людському бутті, а відтак і в політиці. Первинною властивістю людського роду є плюралізм та різноманітність культурних ідентичностей. Усе це, відповідно, впливає на сучасний лібералізм, який пов'язаний із філософією історії, що була створена в рамках просвітницького проекту. Крах цього проекту призвів ліберальну традицію до релятивізму та історизму, що нівелювало її інтелектуальну та політичну значущість.

У статті «Агоністичний лібералізм» Дж. Грей подає таке визначення: «Агоністичний лібералізм – це вид лібералізму, який заснований не на раціональному виборі, а на межах раціонального вибору, які накладаються на нього радикальним вибором, який нам часто доводиться робити між благами, що за своєю сутністю суперечать, часто принципово несумісні одне з одним, а іноді неспівмірні або ж не піддаються раціональному зіставленню» [4, с. 139]. Агоністичний лібералізм, таким чином, постає як спроба застосування до політичної філософії моральної теорії плюралізму цінностей.

Постліберальна позиція агоністичного лібералізму, що базується на принципах плюралізму, нагадує дещо комунітаристську критику лібералізму. Схожість полягає у тому, що основними одиницями політичного життя визнаються не індивіди, але спільноти. Про це Дж. Грей зазначає таке: «В політичних середовищах, де повсюдно існують різноманітні культурні традиції та ідентичності в тому вигляді, в якому ми знаходимо їх у більшості регіонів світу, інституціональними формами, що най-

кращим чином задовольняє вимоги *мирного співіснування*, цілком можуть бути не індивідуалістичні інституції ліберального громадянського суспільства, а скоріше інституції політичного і правового плюралізму, де основними одиницями є не індивіди, а спільноти» [4, с. 264]. Слід однак звернути увагу й на певні відмінності між агоністичним лібералізмом та комунітаризмом. Останній, критикуючи лібералізм, все-таки залишається відданим традиціям Просвітництва, прагнучи знайти певну ідеальну форму суспільного життя, що тим самим зумовлює розрив із реальною практикою політичного життя. Агоністичний лібералізм, утверджуючи розуміння політичного як агоністичного, прагне віднестися до актуальної ситуації зростання різних рухів, що ґрунтуються на різних традиціях та ідентичностях. Не нав'язування універсалістських моделей, але визнання суспільного плюралізму, що однак передбачає єдність спільноти – саме це можемо взяти з концепції агоністичного лібералізму за орієнтир у розбудові громадянського суспільства.

З огляду на зазначене, громадянське суспільство – це суспільство, яке відкрите на раціональні аргументи, альтернативні позиції, інші культури та світогляди. Саме тому утвердження принципів громадянського суспільства висуває вимогу пошуку можливостей толерантності, що становить основу співпраці. Доволі часто в працях політичних філософів трапляється думка про те, що доброчесністю сучасної держави повинна бути саме толерантність. Ставлення до іншого, що характеризується толерантним ставленням до його іншості, здатне подолати неавтентичні прояви політичного, які вносять спотворення буттєвої основи політичного світу. Однак цей пошук повинен прагнути досягнути справжньої толерантності, оскільки вона також може набувати спотворених форм. Останнє вдало було представлено Г. Маркузе, коли той аналізує феномен «репресивної толерантності», тобто форму толерантності, яка використовується сучасним суспільством щодо опозиції, що не загрожує основам наявної політичної та економічної системи [11]. Крім цього, про можливість несправжньої толерантності в політичному світі пише В. Малахов: «...Ми часто стикаємося із ситуаціями, коли декларована толерантність слугує для однієї

із сторін лише засобом здійснення фактичної нетолерантності, яка спрямована, в тому чи іншому сенсі, на «знищення» партнера – його остаточну дискредитацію, безповоротний підри夫 його позицій і т. д.» [5, с. 141]. Тож в ім'я толерантності та за допомогою закликів до толерантності, яка може поставати інструментом для досягнення політичних цілей (цілераціональною політичною технологією), а не ціннісним орієнтиром для політичної дії, Інший може експлуатуватися, що проявлятиме невластиві для нього способи політичного буття.

Впровадження толерантності можливе на основі утвердження політичного як агоністичного. Агоністичний лібералізм пов'язаний із визнанням плюралізму цінностей, що передбачає необхідність осмислення можливостей толерантного ставлення до Іншого, який сповідує відмінну систему цінностей.

Толерантність, згідно із Дж. Греем, за своєю природою перебає елемент оціночного судження: «...наша толерантність виражає переконання в тому, що, незважаючи на свою неповноцінність, об'єкт, який ми терпимо, має право на існування» [4, с. 46]. Толерантність, як політичний ідеал, який повинен бути реалізований в умовах утвердження політичного як агонічного, протиставляється ідеалу нейтральності, що пропагується новим лібералізмом (наприклад, Дж. Ролз, Р. Дворкін та ін.). Ідеали, які сповідує неолібералізм, призводять до «зворотньої, або позитивної», дискримінації, що спотворює справжню суть толерантної політики, допускаючи можливість гоніння і неповаги щодо груп, що є об'єктами політики толерантності, оскільки їм, по суті, відмовляють у статусі, яким наділена більшість. Передумови ж справжньої політики толерантності ґрунтуються на факті, що в суспільстві існує безліч моральних настанов, які не узгоджуються одне із одним. Приймаючи це, ми не можемо окреслити дихотомію більшості/меншості. Така політика толерантності передбачає пристосування до локальних умов, а не нав'язування якихось універсальнісських принципів.

Політика толерантності в умовах агонічності політичного світу та наявності плюралізму цінностей повинна ґрунтуватися не на принципі нейтральності, а на принципі *байдужості*. Саму

таку думку висловлює Дж. Грей у своїх працях. Байдужість розуміється як радикальна форма толерантності, яка передбачає, що: (1) політика толерантності не повинна прагнути стати на сторону якоїсь окремої концепції блага, але допускає, що певні концепції блага є неповноцінними (наприклад, життя наркоманів); (2) предмети, щодо яких застосовується радикальна форма толерантності, не повинні оцінюватися як зло, оскільки можуть виявляти неспівмірні блага; (3) визнання цінності байдужості не означає, що повністю відкидається єдина система правил та достоїнство традиційної концепції толерантності.

Таким чином, концепція толерантності, що витворюється на основі визнання політичного начала як агонічного, закладає передумови подолання недоліків та негативних наслідків різноманітних універсалістських політичних теорій. У такий спосіб окреслюється можливість дієвої та автентичної політики толерантності.